

## Iglesia católica y Estado laico frente a la cuestión bioética

CHIARA TRIPODINA  
*Universidad de Piemonte Orientale*

“¿Hipócritas, por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo”. Ellos le presentaron un denario. Y les dice: “¿De quién es esta imagen y la inscripción?”. Dícnle: “Del César”. Entonces les dice: “Pues lo del César, devolvédsele al César y lo de Dios a Dios”.

*Mt, 22, 18-21.*

### 1. LA EDAD DE LA TÉCNICA

Los ordenamientos jurídicos de la actualidad deben actuar en un contexto que se caracteriza sustancialmente por dos perfiles.

En primer lugar, por el enorme progreso y las extraordinarias potencialidades que los nuevos conocimientos y aplicaciones ponen a disposición de los hombres (o al menos de quien está en condiciones de usarlos). Nuevos escenarios se entreabren en cada ámbito de la vida, y la intuición baconiana –*scientia est potentia*– se vuelve verdad tangible<sup>1</sup>. Aquello que hoy el hombre está en grado de hacer «e, nell’irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha uguali nell’esperienza passata»<sup>2</sup>. Por primera vez él es capaz de determinar «non solo come deve vivere, ma che cosa deve costitutivamente essere»<sup>3</sup>.

En segundo lugar – y éste es el *novum* de veras radical – se caracteriza por el hecho de que el progreso de la técnica ocurre en concomitancia con el «fine delle grandi narrazioni

---

<sup>1</sup> F. BACON, *La grande instaurazione. Parte seconda, Nuovo organo* (trad. it. Novara, De Agostini, 2001).

<sup>2</sup> H. JONAS, *Il principio di responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1990, p. XXVII.

<sup>3</sup> H. JONAS, *Problemi attuali dell’etica in una prospettiva ebraica*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1991, p. 265.

morali»<sup>4</sup> y con el desmoronarse de las comunidades monoéticas de un tiempo, en las cuales existía una sola idea de bien para todos los miembros. La realidad nueva con la cual hacer los cálculos es la sociedad multiética habitada por «stranieri morali», aquello que para algunos es justo, para los demás es reprobable<sup>5</sup>. Es la relativización de todo absoluto, el politeísmo de los valores, la desacralización de la moral. Es, en una palabra, la secularización<sup>6</sup>.

Estas son características de la edad de la técnica, que con sus capacidades incide enormemente sobre el derecho y el rol del cual se le inviste: el hombre posmoderno<sup>7</sup>, en efecto, viendo multiplicadas y potenciadas sus posibilidades, se dirige no sólo al derecho para que reconozca siempre mayores espacios de libertad y elimine prohibiciones percibidas como obsoletas e inadecuadas, sino también y sobretodo, para que trace límites a la intromisión del actuar técnico, para evitar que ello pueda revelarse destructivo de otras libertades y de otros derechos.

Junto al atractivo de la nueva libertad, el hombre advierte fuertemente el peligro que puede derivar de su incapacidad de administrarla y, frente al imperativo tecnológico: «Aquello que es técnicamente posible de hacerse, se hará!», ve resurgir en él el interrogante humano por excelencia: «Todo aquello que es posible hacer ¿sólo por ello, debe hacerse?».

## 2. LA CUESTIÓN BIOÉTICA

El campo en el que este dilema moral se hace más detonante es la bioética, ascendida a verdadera y propia “cuestión” en los ordenamientos jurídicos de la edad de la técnica: la cuestión bioética «consiste nel fatto che, a causa di avanzamenti estremamente significativi nel campo delle conoscenze biologiche e in particolare genetiche, e di altrettanto significative nuove possibilità tecnologiche nello stesso campo, tutto un ambito di eventi che nella storia della società sono appartenuti alla sfera degli accadimenti naturali sono diventati oggetto di scelta, o di artificio, e quindi per ciò stesso sono entrati nell’orbita del giudizio morale e della decisione politica»<sup>8</sup>.

La libertad de elegir, donde antes sólo había casualidad o destino, es excesiva y atemorizante para el hombre («non c’è nulla di più ammaliante per l’uomo che la libertà

<sup>4</sup> H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1999, p. 37.

<sup>5</sup> Esta idea está bien expresada por H.T. ENGELHARDT, *Bioetica: laica e religiosa*, in «Bioetica», n. 2, 1993, pp. 346 ss.

<sup>6</sup> Sobre la secularización, G. DALLA TORRE, *Bioetica e diritto. Saggi*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 16. Véase también F. D’AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, Giuffrè, 1982.

<sup>7</sup> Se puede decir con G. VOLPE, *Il costituzionalismo del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 247, que «la possibilità, fornita dalla tecnica, di vanificare anche l’ultima realtà, l’ultima verità, quella dell’esistenza dell’uomo come “ente pensante in quanto dubitante”, segna veramente la fine della modernità e l’avvento del postmoderno, caratterizzato dal trionfo dell’artificialità o della virtualità».

<sup>8</sup> B. MANCINA, *Laicità e politica*, in G. Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino, Einaudi, 2006, p. 14.

della propria coscienza, [...] non c'è nulla, del pari, di più tormentoso»<sup>9</sup>, quien se vuelve al derecho para encontrar garantías y soluciones: caídas las leyes de la naturaleza, «l'orrore del vuoto che esse lasciano dev'essere colmato dalle leggi degli uomini»<sup>10</sup>.

Pero, para el derecho, “colmar el vacío” ante a la cuestión bioética es todo lo contrario que simple. Como quizás ningún otro lugar del actuar político, el campo del bioética es recorrido por una neta fractura. Al centro de la cuestión está el *bios* – la vida que nace, la vida que muere, la vida que puede ser manipulada – pero son opuestas y están en conflicto las éticas que se erigen en su defensa: simplificando de manera extrema, la “ética de la sacralidad de la vida biológica” y la “ética de la calidad de la vida biográfica”, fórmulas concisas que aluden a complejas perspectivas teóricas. Incluso no siendo los únicos, dichos modelos éticos «sono senz'altro quelli più caratteristici e “combattivi” e, almeno in Occidente, sono quelli che hanno storicamente qualificato e idealmente monopolizzato i dibattiti di bioetica»<sup>11</sup>.

Para la *ética de la sacralidad de la vida*, la vida humana inocente en cada fragmento biológico – desde la concepción hasta la muerte – es absolutamente inviolable y no se puede disponer de ella, y su tutela debe tener prioridad respecto de cualquier otro bien o valor: sin duda está antes que la libertad del individuo que quiera manipular la vida de cualquier modo. Viceversa, para la *ética de la calidad de la vida*, la vida humana es en sí un valor, cuya tutela puede, en cambio, ser modelada con intensidad diferente según los estadios biológicos y las condiciones biográficas, y a veces puede tener que ser cotejada y ceder ante otros valores considerados preeminentes<sup>12</sup>. En síntesis, la ética de la sacralidad de la vida «si affaccia nel piano bioetico con precetti negativi, attenta ai limiti che la manipolazione della vita non deve oltrepassare. Al contrario l'etica della qualità della vita è più attratta dalla moltiplicazione delle opportunità che il progresso biologico ha reso possibile»<sup>13</sup>.

En la peculiaridad de la situación italiana – donde la Iglesia Católica<sup>14</sup> tiene el monop-

<sup>9</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I Fratelli Karamazov*, 1879 (trad. it. Torino, Einaudi, 1993, pp. 340 ss.), tanto que no hay para el hombre «preoccupazione più ansiosa che di trovar qualcuno a cui affidare al più presto quel dono della libertà con il quale quest'essere infelice viene al mondo». Pero «s'impossessa della libertà degli uomini solo colui, che rende tranquille le loro coscienze». Si en las páginas del capítulo El grande inquisidor quien sabe tranquilizar las conciencias de los hombres y sabe apropiarse de su libertad es la Iglesia que, sola sabe ofrecer en cambio una moral única, verdadera, universalmente válida y compartida (espontáneamente o coactivamente), en la era postmoderna y secularizada esta tarea parece ser atribuida al derecho.

<sup>10</sup> S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Roma, Feltrinelli, 2006, p. 15.

<sup>11</sup> G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 16.

<sup>12</sup> Por ejemplo, la tutela de la vida gravemente enferma y en fase terminal puede ceder frente a la voluntad del que conduce aquella vida, en caso de que no la considere más como digna que ser vivida (es el caso de la eutanasia); la tutela de la vida en las primerísimas fases embrionales puede desistir frente a las exigencias de la investigación científica con finalidades terapéuticas, o frente a las condiciones de salud de la mujer a las que el embrión tenga que ser implantado (es el caso de la investigación científica sobre células estaminales embrionales o de la procreación médicamente asistida); la tutela de la vida en fase fetal puede desistir frente al derecho a la vida o a la salud «di chi è già persona» (es el caso del aborto).

<sup>13</sup> F. VIOLA, *L'etica della qualità della vita: una valutazione critica*, in «Bioetica», n. 1, 1996, p. 92.

<sup>14</sup> Se habla de Iglesia católica (romana), y no *tout court* de Iglesia cristiana o cristianismo porque hay importantes excepciones en el ámbito de la tradición cristiana en materia del carácter sagrado de la vida, y en la actitud frente a la cuestión bioética son representadas por la Iglesia Valdense y por las Iglesias reformadas de

lio en la defensa de lo sagrado y donde su intervención en el debate público político se hace cada vez más penetrante y frecuente, sobretudo frente a los *hard cases* de la bioética – la contraposición de estas dos éticas se traduce en el antagonismo entre *bioética católica* y *bioética laica*; «tra cultura creazionista religiosa, che implica un limite al saper fare dell'uomo, e cultura laica, fondata sulla convinzione della totale emancipazione dell'uomo da Dio»<sup>15</sup>.

Cualquiera sea el nombre que se les quiera dar, concepciones éticas profundamente en conflicto se enfrentan frontalmente en el campo de batalla de la cuestión bioética, ya que ambos portadores de las éticas opuestas reivindican el derecho a participar en el debate en el ámbito público, de influenciarlo y de acomodar a sus instancias axiológicas los contenidos de las leyes: para que, en nombre del principio del carácter sagrado de la vida, ellas mantengan y, aún más, consoliden disposiciones normativas capaces de garantizar la inviolabilidad y la indisponibilidad absoluta; para que, por el contrario, en nombre de la libertad de conciencia y del principio de la calidad de la vida, ellas remuevan los obstáculos de naturaleza jurídica que impiden la expansión de libertad que permite la evolución técnica.

### 3. LOS CONFLICTOS TRÁGICOS Y LA RELATIVIZACIÓN DE LOS ABSOLUTOS

Y así el derecho, tenso y dividido entre requerimientos antagonistas, ya no puede ambicionar a sancionar el mínimo ético de los valores compartidos dentro de una sociedad y se encuentra en una situación de conflicto trágico<sup>16</sup>. “Trágico” porque la misma sociedad se escinde entre valores que se consideran a sí mismos como irrenunciables y no atenuables y que, también cuando aceptan la propia particularidad, se creen en todo caso más absolutos que los otros, porque se consideran más verdaderos, más altos, más comprensivos.

Desde otras partes se invoca la superación de la fractura entre los dos paradigmas éticos: se recurre a la relativización de los valores, a visiones consensuales que puedan consentir el arribo a principios altos, objetivos, compartidos, y que puedan constituir «il terreno d'intesa e di reciproca comprensione in ogni discorso giuridico, la condizione per la

---

Holanda, ambas abiertas a una concepción del carácter sagrado de la vida en que también encuentra espacio la defensa de su acepción biográfica y no meramente biológica.

<sup>15</sup> R. MAZZOLA, *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale*, in F. Bolgiani – F. MARGIOTTA BROGLIO – R. MAZZOLA (a cura di), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 47. Véase también G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, in M. Tedeschi (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Catanzaro- Messina, Rubettino Editore, 1996, pp. 286 ss., y para un análisis completo y profundizado de la contraposición entre las dos bioéticas, G. FORNERO, *Bioetica laica, bioetica cattolica*, cit.

<sup>16</sup> Hablan de “confitto tragico”, G. CALABRESI-P. BOBBIT, *Scelte tragiche*, trad. it. Milano, Giuffrè, 1986; G. CALABRESI, *Il dono dello spirito maligno. Gli ideali, le convinzioni, i modi di pensare nei loro rapporti con il diritto*, trad. it. Milano, Giuffrè, 1996.

risoluzione dei contrasti attraverso la discussione invece che attraverso la sopraffazione»<sup>17</sup>. Para que esto ocurra, hace falta que los principios pierdan su absolutización, en cuanto, si «conceptiti in termini assoluti, i principi si renderebbero rapidamente nemici l'uno dell'altro. Alla fine, uno si ergerebbe sovrano su tutti e pretenderebbe solo svolgimenti conseguenziali»<sup>18</sup>.

En este sentido se mueven, por ejemplo, las teorías del *consentimiento por intersección* de Rawls<sup>19</sup>, de la *ética discursiva* y del *aprendizaje recíproco* de Habermas<sup>20</sup> o, en el panorama doctrinal italiano, del *derecho dúctil* de Zagrebelsky<sup>21</sup>. El común denominador de estas reconstrucciones teóricas es la afirmación de la posibilidad de que “doctrinas

<sup>17</sup> G. CALABRESI-P. BOBBIT, op. cit., p. 171.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 171. Si vea también P. BARCELLONA, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, con particular atención al capítulo titulado *Oltre l'individualismo: alla ricerca di un «terreno comune»*.

<sup>19</sup> Por. J. RAWLS, *La teoria della giustizia*, trad. it, Milano, Feltrinelli, 1984; *Liberalismo politico*, trad. it. Torino, Edizioni di comunità, 1999, la sociedad democrática moderna es caracterizada «da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli». El problema que se pone a la doctrina del liberalismo político es: «com'è possibile che dottrine comprensive profondamente contrapposte, benché ragionevoli, convivano e sostengano tutte la concezione política di un regime costituzionale?». La respuesta que Rawls da es aquel del “consenso per intersezione”: la unidad social se basa en una concepción de la justicia, que, poniendo a su base algunos elementos constitucionales esenciales (aquellos que Rawls llama “lista di beni primari”), no puede no despertar el estable consentimiento de los ciudadanos de un Estado democrático, cualquiera que sea su doctrina moral de pertenencia. Así es que la concepción compartida de la justicia va a constituir el centro focal de un consentimiento por intersección de doctrinas comprensivas razonables, y los ciudadanos pueden permanecer leales tanto hacia sus doctrinas morales comprensivas como hacia los principios fundamentales del Estado. Aquella parte de una doctrina comprensiva que atraviesa, que no cruza el consentimiento de los otros, de las doctrinas en juego, no puede pretender convertirse en ley para todos (para una crítica a la teoría del consentimiento por intersección aplicada a las problemáticas bioéticas, S. VECA, *La teoria politica e la qualità della vita*, in «Rivista di filosofia», n. 1, 2001, pp. 31 ss).

<sup>20</sup> J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, en J. Habermas - J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005, reconocida la «persistenza della religione in un ambiente sempre più secolare» -cuestión que lo lleva a hablar de post-secularismo- afirma que tanto los laicos como los creyentes pueden ejercer una influencia sobre la sociedad sobre los temas controvertidos, pero a condición de tomar en serio las recíprocas contribuciones en la «opinione pubblica politica», entendiendo la «secolarizzazione della società come un processo di apprendimento complementare»: en particular, si por un lado a los creyentes se les requiere «dover ragionevolmente attendere la sopravvivenza di un dissenso» de los no creyentes y de los creyentes de otras creencias; por otro lado, a los ciudadanos secularizados se les requiere no desconocer «un potenziale di verità» a las concepciones religiosas del mundo, de reconocer por lo tanto a los conciudadanos creyentes «il diritto di contribuire alle discussioni pubbliche in lingua religiosa», y también «di partecipare allo sforzo di traduzione di materiali significativi dalla lingua religiosa a una lingua accessibile a tutti». Para un comentario en clave crítica a esta teoría, F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in «Diritto Pubblico», 2/2006, pp. 335-358.

<sup>21</sup> G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, considera que el rasgo esencial del derecho de los Estados constitucionales actuales es la ductilidad, en el sentido que las constituciones pluralistas de la segunda posguerra solicitan, para poder hacerse irrenunciables con respecto de sus prestaciones de unidad e integración y no incompatibles con su base material pluralista, que cada valor y cada principio «sia assunto in una valenza non assoluta, compatibile con quelli con i quali deve convivere», plegando la voluntad objetiva de realización de cada uno «a confrontarsi, a moderarsi, perfino a piegarsi: in ogni caso ad accettare di non essere l'esclusiva forza costitutiva del diritto e di diventare essa stessa oggetto di un possibile giudizio di validità». El carácter absoluto asume solamente un meta-valor que se expresa en el doble imperativo de la mantención del pluralismo de los valores (por lo que concierne al aspecto sustancial), y de la comparación legal (por lo que concierne al aspecto procesal). La visión política implícita es aquella «inclusiva dell'integrazione attraverso l'intreccio di valori e procedure comunicative».

comprendidas” en conflicto, para usar el léxico rawlsiano, puedan encontrar –por superposición, por recíproco aprendizaje, por mansedumbre– un terreno común de entendimiento incluso sobre las cuestiones más controvertidas, cada una abandonando fuera del ámbito político público de discusión y de decisión los aspectos más extremos de las propias convicciones éticas, culturales, ideológicas, religiosas.

Análogos llamados a la relativización de los absolutos provienen de los llamados a vivir *etsi Deus non daretur*<sup>22</sup> o viceversa *veluti si Deus daretur*<sup>23</sup>; con la diferencia, en cambio, que en estos casos la relativización no sería bilateral –recíproca y contextualizada– sino unilateral: una ética debería resignarse a asumir la perspectiva de la otra.

Pero el camino de la relativización de los principios –sean bilaterales o unilaterales– sobre la cuestión bioética aparece difícilmente practicable. A lo más que se puede llegar es al acuerdo empírico y operativo sobre casos individuales y cuestiones concretas<sup>24</sup>. O bien se puede llegar a una uniformidad de lenguaje abstracto, como ocurre en torno al lema “dignidad de la vida”, principio común a todos, siempre que no se especifique de

<sup>22</sup> G. E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000, en el cual, retomando la fórmula de Dietrich Bonhoeffer, se dirige a definir una ética privada y pública prescindiendo de toda referencia a Dios, pero fundada exclusivamente en la autonomía de la razón humana con todos sus límites, y solicita que también el creyente se adecue a este criterio. En *Laicità ed etica pubblica*, cit., p. 73, sobre el *etsi Deus non daretur* Rusconi dice: «È sorprendente come tale formula sia fraintesa come un surrettizio disimpegno ateistico e non sia invece riconosciuta come una radicale rivendicazione della autonomia conoscitiva e di comportamento morale dell'uomo, senza escludere, in linea di principio, un'idea di Dio dissonante tuttavia rispetto alla funzione di legislatore morale diretto quale gli è tradizionalmente attribuita».

<sup>23</sup> J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, en J. Habermas - J. Ratzinger, *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 305, que en calidad de creyente, propone a los laicos «di capovolgere l'assioma degli illuministi [*etsi Deus non daretur*] e dire: anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse. Questo è il consiglio che già Pascal dava agli amici non credenti; è il consiglio che vorremmo dare anche oggi ai nostri amici che non credono. Cioè nessuno viene limitato nella sua libertà, ma tutte le nostre cose trovano un sostegno e un criterio di cui hanno urgentemente bisogno».

<sup>24</sup> En el mismo sentido P. BORSELLINO, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, in E. D'Orazio - M. Mori (a cura di), *Quale base per la riflessione bioetica in Italia? Dibattito sul manifesto di bioetica laica*, in «Notizia di Politeia», XII, nn. 41\_42/1996, pp. 77 ss: «pare illusorio, se non addirittura mistificante, pensare ad un possibile incontro a breve termine tra bioetica cattolica e bioetica laica sul piano dei principi, e [...] sembra decisamente più realistica e praticabile la ricerca di convergenze nella questione di soluzioni concrete». En cuanto a los acuerdos sobre los problemas concretos, por lo que concierne a la eutanasia, por ejemplo, cuando del nivel teórico de los principios se pasa a aquel empírico de la práctica hospitalaria, sobre comportamientos definibles como eutanasia en sentido amplio, es posible hallar una zona de superposición entre las diversas orientaciones doctrinales, como los universos éticos de procedencia, y entonces de auténtico consentimiento por intersección. Hay acuerdo sobre el hecho que: (a) deba ser promovido por las instituciones estatales tanto el incremento del empleo de la medicina paliativa, aún cuando para contrastar el dolor ella pueda conducir a la “sedación terminal” del paciente, como a la difusión de la así llamada práctica de acompañamiento de los moribundos, para permitir a las personas que se encuentren en condiciones de enfermedad terminal, vivir las últimas fases de la vida de manera digna para ellas; (b) deba darse pleno reconocimiento al derecho al rechazo de los cuidados del paciente que haya sido informado adecuadamente, también cuando tal rechazo pueda conducir a su muerte, y deba por lo tanto sancionarse el comportamiento médico que no tenga en cuenta tal voluntad; (c) siempre deba ponerse como límite a la actividad médica el ensañamiento terapéutico, prohibiendo la aplicación o imponiendo la interrupción - también en ausencia de una explícita voluntad del paciente en tal sentido, que puede faltar porque está privado de conciencia - de todos aquellos tratamientos que el médico, según ciencia y conciencia, juzga absolutamente fútiles.

qué vida se está hablando<sup>25</sup>; porque todo cambia cuando a la palabra “vida” se agrega el adjetivo “biológica” o bien “biográfica”, y los principios llegan a ser no sólo diferentes, sino inconciliables. El principio de la sacralidad de la vida biológica tiene como su elemento esencial, constitutivo, lo absoluto: por tanto tiene que negar cualquier desviación de dicho absoluto y no dejar espacio a alguna ética alternativa. Viceversa, el principio de la calidad de la vida biográfica encuentra precisamente en este absoluto una imposición inaceptable: propone por tanto la tolerancia, en la búsqueda de la libertad de conciencia y de la coexistencia de valores, dejando aparentemente espacio para la ética de la sacralidad de la vida biológica, pero negándola en realidad, desde el momento mismo en que le niega lo absoluto.

Parece sumamente improbable que estos principios absolutos y en conflicto *realmente* puedan armonizarse en una unidad: verdaderamente no parece que se pueda encontrar un terreno común sobre el cual pactar, entre la idea del carácter sagrado de la vida como don de Dios y la idea de la libre disposición del propio cuerpo y de la propia vida.

El punto que parece menos convincente en estas reconstrucciones teóricas que apuntan a la relativización de los absolutos es la equiparación de la ética laica y la ética católica como sujetos dispuestos al compromiso en vistas a un acuerdo deliberativo: «una ragione che accetta la fede come fattore discorsivo non equivale affatto a una fede che accoglie la ragione come elemento di moderazione»<sup>26</sup>.

Pedir a un laico – es decir, a quién pone el tema de la verdad en términos de búsqueda plural y relativa – aceptar las consideraciones de un católico como racionales y entonces legítimas dentro de un debate político público, no equivale a pedir lo mismo a un católico, ya que éste último cree en una verdad revelada, que no admite relativización y disenso. Incluso si la bioética católica se presenta como construcción de orden filosófico, es decir, como reflexión que más allá de toda invocación al dogma, «razionalmente esamina la liceità dell'intervento dell'uomo sull'uomo»<sup>27</sup> – tanto que el rechazo católico al aborto, eutanasia, experimentación y selección de los embriones... hace explícito llamado a argumentaciones de naturaleza racional y filosófica–, para el creyente católico permanece el hecho incontrovertible que, donde hay un principio deontológico absoluto (“la vida es sagrada”), con el correlativo absoluto moral negativo (“no matar”), hay una verdad moral sostenida por el dogma. Y donde hay verdad moral, sólo puede haber testimonio, no hay lugar para opiniones y argumentos: «per il depositario della verità non c'è nulla di discutibile che possa essere sottoposto ad arbitrato, non ci sono ragioni, per quanto buone, che possano essere messe a confronto con altre contrarie. “Chi non è con me, è contro di me”

<sup>25</sup> En el mismo sentido, N. BOBBIO, *Vi sono diritti fondamentali?*, en N. Bobbio - G. Pontara - S. Veca, *Crisi della democrazia e neo-contrattualismo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 116.

<sup>26</sup> F. RIMOLI, *op. cit.*, que define el «tratto più problematicamente utopico» la equiparación bajo este aspecto de la ética católica y de la ética laica.

<sup>27</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, vol. I, p. 30.

(Mt 12.30): un'affermazione militante, quasi una dichiarazione di guerra che esclude ogni possibilità di confronto»<sup>28</sup>.

En otros términos, ante una verdad moral sostenida por el dogma, no es plausible una real posibilidad de compromiso en vista de una decisión compartida *en los contenidos*, si el objeto del discurso político es lo sagrado: lo sagrado, por su naturaleza y función, no puede ser objeto de negociación e intercambio en el mercado de la política.

A lo más que se puede llegar – esto sí, y no es poco – es a una decisión compartida en el procedimiento, que permite a individuos y grupos que no comparten los mismos compromisos morales y no reconocen los mismos valores sustanciales el vivir cerca sin matarse el uno al otro, e incluso dialogar de manera pacífica, aceptando que de vez en cuando prevalezca sobre la otra la parte lo que el procedimiento dice (en las democracias mayoritarias, aquella que ha conseguido la mayoría). Pero de esto se hablará más adelante.

#### 4. DIOS Y EL CÉSAR FRENTE A LA CUESTIÓN BIOÉTICA

Entonces, a pesar de cualquier aspiración a la relativización de los absolutos, el conflicto sobre la cuestión bioética emerge siempre en su tragedia e irreductibilidad, sobre todo alrededor del núcleo duro de lo inconciliable representado por lo sagrado.

¿Qué es legítimo esperar pues, de la Iglesia y el Estado cuando en la sociedad, y entonces en el orden del día de los parlamentos, emergen casos e instancias que interpelan la dimensión de lo sagrado? Cuando, para quedarse en los casos más recientes y clamorosos de la crónica política italiana en materia de bioética, los ciudadanos solicitan un referéndum para abrogar la ley sobre la procreación médicamente asistida, porque la consideran injusta y expresiva de una sola ética (aquella católica)?<sup>29</sup>. O cuando un juez, adverso a la misma ley, presenta el asunto ante a la Corte constitucional, para que la declare ilegítima «nella parte in cui non consente di accertare, mediante la diagnosi preimpianto, se gli embrioni da trasferire nell'utero della donna ammessa alla procedura di procreazione medicalmente assistita siano affetti da malattie genetiche, di cui i potenziali genitori siano portatori, quando l'omissione di detta diagnosi implichi accertato pericolo grave per la salute psico-fisica della donna»?<sup>30</sup>. O cuando un ciudadano se dirige al Presidente de la

<sup>28</sup> G. ZAGREBELSKY, *Il «Crucifige! e la democrazia»*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 19 ss.

<sup>29</sup> La referencia es al referéndum popular del 12 y el 13 de junio de 2005, que consultó acerca la modificación de la Ley 40 del 2004 a través de cuatro preguntas de abrogación parcial sobre las Normas en materia de procreación médicamente asistida. La consulta del referéndum no alcanzó el quórum necesario por su validez, puesto que sólo participaron en la consulta el 25,9% de quienes tenían derecho. En aquella ocasión, la jerarquía de la Iglesia católica hizo amplio uso de los instrumentos de comunicación social para persuadir a los ciudadanos católicos de abstenerse del voto.

<sup>30</sup> Es cuanto es requerido a través del artículo 13 de la ley 40/2004 en materia de procreación médicamente asistida, del Tribunal de Cagliari con ordenanza del 16 julio 2006 y decidido por la Corte constitucional con ordenanza del 9 noviembre 2006 n. 369. La Corte ha declarado la questione manifestamente inammissibile in quanto «è evidente la contraddizione in cui il Tribunale incorre nel sollevare una questione volta alla dichiarazione di illegittimità costituzionale di una specifica disposizione nella parte relativa ad una norma (il divieto di sottoporre l'embrione, prima dell'impianto, a diagnosi per l'accertamento di eventuali patologie)

República, solicitándole que el parlamento estudie la posibilidad de hacer una ley que regule la eutanasia porque, «quando un malato terminale decide di rinunciare [...] alla vita e chiede di mettere fine ad una sopravvivenza crudelmente ‘biologica’, io credo che questa sua volontà debba essere rispettata ed accolta con quella pietas che rappresenta la forza e la coerenza del pensiero laico»?<sup>31</sup> ¿Qué le concierne al César y qué a Dios?

## 5. AQUELLO QUE ES DE DIOS

Ciertamente no es fácil decir “aquello que es de Dios”: a lo más se puede, y más humildemente, intentar registrar aquello que el Magisterio, la voz "oficial" de la Iglesia católica, reivindica cuando está en juego la cuestión bioética, sin poder dar cuenta de todas las múltiples y polifónicas voces que animan incluso aquella Iglesia<sup>32</sup>. Con la notación que, entre los seguidores de edad de la técnica y de la secularización, quizás también se puede contar un endurecimiento de aquella voz magisterial, sobretudoo con respecto del período postconciliar: a hacer dado por el pontificado de Juan Pablo II<sup>33</sup> – con el que se pone en sustancial continuidad, por este aspecto, aquel de Benedicto XVI – se asiste a un endurecimiento de las posiciones de la Iglesia en defensa de los fundamentos del catolicismo, con una restauración de su alma más antigua, profunda y quizás integrista: aquella hostil a la modernización laica y a la apertura al pluralismo y al relativismo moral que se desprenden<sup>34</sup>. En el surco de este endurecimiento se ubican las reivindicaciones que la Iglesia católica hace frente a la cuestión bioética en la edad de la técnica.

¿Qué reivindica? ¿Qué cosa, pues, le compete?

A la Iglesia católica – como a cualquier individuo u agrupación social – compete sin duda el *derecho a intervenir en el debate político público sobre los temas concernientes a la cuestión bioética*. Negar esto o ponerlo en discusión, significaría simplemente olvidar «tutto ciò che vi è nel nostro patto costituzionale a tutela della libertà di manifestazione

---

che, secondo l'impostazione della stessa ordinanza di rimessione, sarebbe però desumibile anche da altri articoli della stessa legge, non impugnati, nonché dall'interpretazione dell'intero testo legislativo “alla luce dei suoi criteri ispiratori”».

<sup>31</sup> Es el caso di Piergiorgio Welby, co-presidente dell'Associazione Coscioni, que el 22 de septiembre de 2006 ha dirigido una carta abierta al Presidente de la República solicitándole de desarrollar una función de estímulo en confrontación del parlamento a fin que sea llamado a reflexionar sobre el tema de la eutanasia (para el texto completo de la carta y la respuesta del Presidente de la República Giorgio Napolitano, véase [www.lucacoscioni.it](http://www.lucacoscioni.it)). Para una reflexión sobre la eutanasia, se admita la referencia a C. TRIPODINA, *Il diritto nell'età della tecnica. Il caso dell'eutanasia*, Napoli, Jovene, 2004.

<sup>32</sup> En todo caso, para M. MORI, *Editoriale*, in «Bioetica», n. 2/2004, p. 186, «il numero dei cattolici dissenzienti è davvero troppo esiguo per intaccare la monoliticità del mondo cattolico».

<sup>33</sup> En el período del pontificado de Juan Pablo II son numerosas las intervenciones del Magisterio eclesialístico en materia de bioética: la Declaración de la Congregación por la Doctrina de la Fe sobre la eutanasia *Jura et bona* del 5 de mayo de 1980; la Instrucción sobre *El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* («Donum Vitae») del 22 de febrero de 1987; entre las Encíclicas fundamentales se encuentran *Veritatis splendor* del 6 de agosto de 1993 y *Evangelium vitae* del 25 de marzo de 1995, en el que por primera vez, Juan Pablo II usa explícitamente el término “bioética” y que puede considerarse como la intervención magisterial más amplia y profunda sobre la totalidad de la problemática bioética.

<sup>34</sup> P. VIOLA, *Storia moderna e contemporanea*, vol. IV, *Il Novecento*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 472 ss.

del pensiero e della libertà nella vita e nell'azione dei diversi organismos sociales»<sup>35</sup>, a partir del artículo 21 de la Constitución.

Por extensión, este derecho también significa *derecho de intentar persuadir y convertir a los otros miembros de la sociedad a los propios valores*. O sea, la Iglesia católica tiene el derecho de intentar informar el pacto constitucional a los propios valores, para que éstos no sólo sean tolerados, sino incluso compartidos; tiene el derecho de intentar que entren en la zona del consentimiento por intersección sobre el cual se rige el Estado también los valores que le pertenecen como doctrina comprensiva (en cambio no es su derecho, en el momento en que constatados que sus valores no han entrado en la esfera del consentimiento por intersección, intentar o también sólo amenazar la ruptura del pacto constitucional, transformando la persuasión en acción)<sup>36</sup>.

Estos derechos competen a la Iglesia católica de manera absoluta, *sin reservas y sobre todo sin condiciones de adhesión a los principios de racionalidad, tolerancia, pluralismo*. Más bien, para la Iglesia católica, “pluralismo” es sinónimo de relativismo moral, de decadencia y «disolución de la razón y los principios de la ley moral natural»; nocivo, en cuanto tal, «para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son “negociables”»<sup>37</sup>. En opinión de la Iglesia, frente al déficit estructural de va-

<sup>35</sup> U. DE SIERVO, *Problemi della laicità nel diritto pubblico*, en G. Dalla Torre (a cura di), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Atti del Colloquio Nazionale Libera Università Maria ss. Assunta – Lumsa, Torino, Giappichelli, 1993, p. 142.

<sup>36</sup> Por M. DOGLIANI, *Dio e Cesare: quali limiti riconoscono per sé e prima di tutto per l'altro?* en *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 138, la actual situación entre Estado e Iglesia, sobre todo en torno a la cuestión antropológico-moral, conduce de hecho a la «messa in discussione della stessa possibilità dell'armistizio costituzionale tra i due “ordini”». Para Dogliani, si una ley del Estado sólo vulnera principios propios de un grupo religioso (en particular de aquel católico), que quedaron fuera, en cuanto tales, del “consenso per intersezione” sobre el cual se rige el Estado, «il Cesare democratico deve preoccuparsi che quella ingiustizia rimanga, agli occhi di (quei concreti gruppi di uomini che pensano di parlare in nome di) Dio, tollerabile. Deve preoccuparsi cioè che quella ingiustizia [...] non venga percepito come tale da mettere in crisi quel consenso fondativo», ya que «la democrazia non è una situazione di pace stabile; è solo un armistizio, perchè la negoziabilità ultima dei fini non è revocata. Le parti devono dunque evitare, con i loro comportamenti pratici, che questa situazione di sospensione del conflitto entri in crisi». Sería entonces tarea del Estado, intentar evitar la ruptura del pacto constitucional, antes (más allá) que deber de la Iglesia no atentar. Sobre esto, se vea también I. MASSA PINTO, *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l'armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili (ovvero il dovere di comprendere le ragioni degli altri)*, en *I doveri costituzionali. La prospettiva del giudice delle leggi*. Atti del Convegno annuale del “Gruppo di Pisa”, Acqui Terme-Alessandria, 8-9 giugno 2006, en curso de publicación.

<sup>37</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 noviembre 2002 (Prefecto: Cardinal Joseph Ratzinger; Secretario: Monseñor Tarcisio Bertone), en «www.olir.it», que continúa: «Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias, como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor. Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos – incluidos los católicos –

lores de que sufre la democracia liberal, es su tarea garantizar «l'ethos condiviso che mancherebbe alla società radicalmente secolarizzata e intimamente lacerata dal relativismo»<sup>38</sup>.

Entonces, no se puede solicitar a la Iglesia católica participar en el debate público, manteniendo sin embargo «una distancia crítica dalle leggi esistenti»<sup>39</sup> y teniendo en cuenta «che una legislazione che autorizzi il divorzio, o ammetta l'aborto o accetti la fecondazione artificiale non obbliga nessuno né a divorziare, né ad abortire, né farsi fecondare»<sup>40</sup>. Preguntar esto a la Iglesia católica equivaldría negar su naturaleza y función de institución antepuestas a la tutela de la integridad de una fe basada en una verdad revelada: como admirablemente ha escrito Dostoevskij, la Iglesia de Cristo, «facendo il suo ingresso nello Stato, non poteva certamente tralignare d'un filo dai fondamenti suoi, da quella pietra sulla quale posava, e non poteva che perseguire i suoi fini specifici, quelli che, una volta per sempre, Iddio stesso le aveva posto e additato»<sup>41</sup>. Quien cree que la vida humana inocente sea sagrada e intangible desde la fase embrionaria hasta aquella terminal, de ninguna manera puede compartir la aprobación de una solución legislativa que mientras no le imponga matar, autorice hacerlo a otros. El objetivo de la Iglesia no es garantizar que los católicos no sean oprimidos en su voluntad y conciencia por la ley de César (por ejemplo, al ser constreñidos a dar o recibir la eutanasia): para esto es suficiente el derecho a la libertad personal y de conciencia garantizada por el propio César. Su objetivo es «proporre, in virtù della propria missione evangelica e del suo dovere apostolico, la dottrina morale rispondente alla dignità della persona e alla sua vocazione integrale»<sup>42</sup>; su derecho y deber es «animar cristianamente el orden temporal»<sup>43</sup>.

El derecho a intervenir en el debate público se extiende también al *derecho de buscar conformar las opciones democráticas y en particular, las leyes del parlamento a la doc-*

---

que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios Países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política».

<sup>38</sup> G.E. RUSCONI, *Un problema centrale per l'Europa: la laicità in una società post-secolare*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 70. Idea repetida con fuerza también en el magisterio de Juan Pablo II (K. WOJTYLA, *Evangelium Vitae. Valore e inviolabilità della vita umana*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1995, p. 136): «il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del bene comune come fine e criterio regolativo della vita politica. Alla base di questi valori non possono esservi provvisorie e mutevoli maggioranze di opinione, ma solo il riconoscimento della legge morale obiettiva che, in quanto "legge naturale" iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile». En el mismo sentido J. RATZINGER, «*Vita, famiglia, educazione: non negoziabili*», discurso pronunciado en la audiencia a los participantes al convenio promovido por el Partido popular europeo, 30 Marzo 2006, en «[www.ratzingerbenedettoxvi.com](http://www.ratzingerbenedettoxvi.com)».

<sup>39</sup> P. VALDIER SJ., *Chiesa e democrazia. Le inquietudini morali*, en «Il Regno-attualità», n. 18/2003, p. 645.

<sup>40</sup> R. MAZZOLA, *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>41</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 83.

<sup>42</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Istruzione «Donum Vitae». Su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione* (22 febrero 1987), Libreria Editrice Vaticana, 1990, p. 17 ss.

<sup>43</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, cit.

*trina moral cristiana*, recordándoles expresamente el deber de su respeto tanto a los ciudadanos católicos en el momento de las elecciones o las consultas del referéndum<sup>44</sup>, como directamente a sus representantes en el parlamento<sup>45</sup>.

Ahora, la Iglesia siente el deber de ejercitar al máximo este derecho: ahora que con el progreso de la técnica, «l'uomo è giunto alla sorgente del potere, nel luogo di origine della propria stessa esistenza»<sup>46</sup>; ahora que «ha scandagliato i recessi dell'essere, ha decifrado le componenti dell'essere umano, [...ed] è in grado, per così dire, di “costruire” da sé l'uomo, che così non viene più al mondo come dono del Creatore, ma come prodotto del nostro agire»<sup>47</sup>; ahora que «questo saper fare non trova la sua misura in una norma morale, [e] diventa, come possiamo già vedere, potere di distruzione»<sup>48</sup>. Qué distancia de los confiados tonos de Juan XXIII hacia los beneficios llevados por los progresos de las ciencias y las invenciones de la técnica, que «attestano come negli esseri e nelle forze che compongono l'universo, regni un ordine stupendo; e attestano pure la grandezza dell'uomo, che scopre tale ordine e crea gli strumenti idonei per impadronirsi di quelle forze e volgerle a suo servizio. Ma i progressi scientifici e le invenzioni tecniche manifestano innanzitutto la grandezza infinita di Dio che ha creato l'universo e l'uomo»!<sup>49</sup>.

Según la más reciente lectura de la doctrina católica, ante a los peligros que trae la edad de la técnica, cuando la acción política se enfrenta con «principios morales que no

---

<sup>44</sup> La Iglesia católica reivindica tal derecho y lo practica desde la elección de la Asamblea constituyente: frente al art. 70 de la ley electoral, 10 de marzo de 1946, n. 47, que sancionaba «con la reclusión da sei mesi a tre anni» y con una multa, al igual que a los oficiales públicos oficiales y los detentadores de los poderes públicos, también «il ministro di qualsiasi culto» que, «abusando delle proprie attribuzioni e nell'esercizio di esse si adoperi a costringere gli elettori a firmare una dichiarazione di presentazione di candidati od a vincolare i suffragi degli elettori a favore o in pregiudizio di determinate liste o di determinati candidati o ad indurli all'astensione», el clero italiano se defendía sosteniendo que tanto el Concordato como este artículo de la ley electoral no pueden impedir que la jerarquía y el clero den, incluso en campo político, indicaciones criterios a los católicos acerca de los valores sociales a perseguir y los medios con que hacerlo, haciendo de aquello parte de la potestad del Magisterio de la Iglesia. El Pontífice, en un discurso sobre los *Derechos y deberes de los sacerdotes en la cuestión de la vida pública* del marzo de 1946, aclara sin medios términos que, siendo el ejercicio del derecho a voto un serio acto de responsabilidad moral, especialmente cuando se trata de elegir a los que tengan que hacer la nueva constitución o legislar en materia matrimonial, familiar y escolástica, corresponde a la iglesia explicar a los fieles los deberes morales que derivan del derecho a voto. Así, «la Chiesa italiana conquista con una specie di obiezione di coscienza collettiva di fronte a una norma che, estensivamente intesa, poteva imporle il silenzio in campo politico-elettorale, piena libertà di magistero e di parola; libertà che manterrà saldamente fino ai giorni nostri» (L. MUSSELLI, *Chiesa e Stato dalla resistenza alla costituente*, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 36 ss).

<sup>45</sup> En contra G. ZAGREBELSKY, *La democrazia pluralista non nasce dal conflitto ma dal compromesso: e come non sia rassicurante la perdita di autonomia per i cattolici quando sono in gioco i loro comportamenti politici*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 146, que juzga preocupante el hecho que la jerarquía episcopal de la iglesia intervenga en los asuntos políticos «non per indicare esigenze morali, su cui i cattolici determinano sotto la propria responsabilità le loro strategie politiche, ma per indicare direttamente i singoli comportamenti politici dovuti».

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Scambio reciproco per un'etica comune*, in *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 72.

<sup>47</sup> J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, cit., pp. 293 ss.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> A.G. RONCALLI, *Pacem in terris*, Enciclica 11 aprile 1963.

admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno»<sup>50</sup>, la Iglesia católica se siente no sólo en el derecho, sino en el deber de proponer una ética pública, «una morale che sappia rispondere alle minacce che gravano sull'esistenza di tutti noi»<sup>51</sup>. Frente a los «tentativos legislativos que (...) se proponen destruir el principio de la intangibilidad de la vida humana», los católicos «tienen el derecho y el deber de intervenir para recordar el sentido más profundo de la vida y la responsabilidad que todos tienen ante ella»<sup>52</sup>.

Aquellos que se comprometen directamente en las funciones legislativas, en particular, «tienen la precisa obligación de oponerse a toda ley que atente contra la vida humana». Para ellos «vale la imposibilidad de participar en campañas de opinión a favor de semejantes leyes, y a ninguno de ellos les está permitido apoyarlas con el propio voto». En el caso de leyes en materia de aborto y eutanasia, «deben tutelar el derecho primario a la vida desde de su concepción hasta su término natural»<sup>53</sup>.

En resumidas cuentas, es necesario tener en cuenta que «la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral»<sup>54</sup>.

Frente a leyes en contraste con los fundamentos de la doctrina cristiana, la autoridad eclesial tiene finalmente el *derecho de dirigirse a la comunidad católica, para que ella ejerza el derecho a la objeción de conciencia o incluso el derecho de resistencia*: San Agustín dice que «una lege ingiusta non è una legge» (*non videtur esse lex, quae iusta non fuerit*)<sup>55</sup>; y Santo Tomás confirma que «ogni legge posta dagli uomini in tanto ha ragione di legge in quanto deriva dalla legge naturale. Se invece in qualcosa è in contrasto con la legge naturale, allora non sarà legge, bensì corruzione di legge»<sup>56</sup>. La doctrina de la necesaria conformidad de la ley civil con la ley moral llega hasta nuestros días, aunque atenuada, reconociéndose la imposibilidad de una indiscriminada superposición entre moral y derecho; se confirma, sin embargo, que existen sectores en los cuales no son posibles discordancias entre los dos órdenes: «deve essere, in ogni caso, ben chiaro che qualunque cosa [...] venga stabilita dalla legge civile, l'uomo non può mai ubbidire ad una legge intrinsecamente immorale»<sup>57</sup>; por ejemplo, «le leggi che autorizzano e favoriscono l'aborto e l'eutanasia, si pongono radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune, e pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica».

<sup>50</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, cit.

<sup>51</sup> J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, cit., pp. 293 ss.

<sup>52</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, cit.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, I, 5, 11.

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teologica*, I-II, q. 9-a.2.

<sup>57</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el aborto provocado – Quaestio de abortu*, 18 noviembre 1974.

ca (*iuridicali carent vera vi*)»<sup>58</sup>. En síntesis, en estos casos se necesita «obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5,29).

Luego, qué decida hacer individual y concretamente el ciudadano católico –que actúe o no en una función legislativa–, frente al ejercicio por parte de la autoridad eclesiástica de estos derechos, es cuestión que atañe a su conciencia, tensionada entre la doble fidelidad al Estado y a la Iglesia<sup>59</sup>. Pero la indicación imperativa procedente de la Iglesia no reconoce espacio a oscilaciones dudosas. La enseñanza social de la Iglesia pone a sus fieles un deber moral de coherencia interior con su conciencia, que es única y unitaria: «En su existencia no puede haber dos vidas paralelas (...). El sarmiento, arraigado en la vid que es Cristo, da fruto en cada sector de la acción y de la existencia. En efecto, todos los campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el “lugar histórico” de la manifestación y realización de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos»<sup>60</sup>.

Los *fieles católicos*, por lo tanto, según el magisterio de la Iglesia católica, *no pueden recurrir al principio del pluralismo y de la autonomía de los laicos en política*, favoreciendo soluciones políticas que comprometan o atenúen la salvaguardia de las exigencias éticas fundamentales para el bien de la sociedad: los ciudadanos católicos tienen el dere-

<sup>58</sup> K. WOJTYLA, *op. cit.*, p. 72.

<sup>59</sup> Sobre esto, G. BONIOLO, *Introduzione*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., p. XXI, para quien cuando la Iglesia da indicaciones morales vinculantes sobre materias objeto de decisiones políticas, los políticos católicos, «nonostante siano stati chiamati da uno Stato che si vorrebbe laico ad adoperarsi per la cosa pubblica (che in tale Stato non può che essere a-confessionale), se vogliono, per una serie di motivi personali (dai più bassi ai più alti), seguire la loro religione devono seguire pure quelle indicazioni morali. Ma così violano la libertà di credenza della sfera pubblica, in quanto vanno a imporre una loro credenza privata a coloro che non hanno deciso di abbracciarla». Por esto, para el autor, «sarebbe benvenuta una non patologica e istituzionalmente corretta schizofrenia fra il politico *qua* politico, che dovrebbe esimersi dal privilegiare una qualche confessione (compresa la sua) e il politico *qua* singolo individuo, che invece può privilegiare la confessione che vuole». En el mismo sentido S. CECCANTI, *Laicità e istituzioni democratiche*, en *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 43 s., para quien «le confessioni religiose, nel caso di esposizione non su principi di fondo ma su concrete scelte opinabili, dovrebbero evitare di presentare tali scelte come una sorta di mandato imperativo per gli eletti, che nega loro margini di autonomia e di responsabilità» y desea para los políticos católicos una actitud análoga a aquel del teólogo Severino Dianich [*Una Chiesa dentro la storia*, Milán, Ancora, 2004, pp. 127-128], para quien «Si tratta di portare il proprio contributo [...] mettendolo accanto a quello degli altri come se fosse uno fra i tanti, nonostante che per me credente, invece, discenda dalla volontà di Dio e dalla assolutezza della mia fede in Gesù. Quindi, proprio mentre conserva il suo carattere di assolutezza per me credente, lo stesso contenuto lo propongo ai cittadini di una società libera e democratica spogliato di quel carattere di assolutezza. Non è un'operazione facile, lo ammetto». L. ELIA, *Come attuare il principio di laicità? (Ricordando la lezione di Aldo Moro)*, en *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., pp. 75 s., recuerda el ejemplo de Aldo Moro, quien en un discurso al Consejo Nacional de la DC, el primero tenido después del referéndum sobre el divorcio en el 1974, refiriéndose a la actitud de relevantes sectores de opinión pública, constató que éstos «sono ora ben più netti nel richiedere che nessuna forzatura sia fatta con lo strumento della legge, con l'autorità del potere, al modo comune di intendere e disciplinare, in alcuni punti sensibili, i rapporti umani. Di questa circostanza non si può non tenere conto, perchè essa tocca ormai profondamente la vita democratica del nostro paese, consigliando talvolta di realizzare la difesa di principi e valori cristiani al di fuori delle istituzioni e delle leggi e cioè nel vivo, aperto e disponibile tessuto della nostra vita sociale».

<sup>60</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, cit.

cho y el deber «promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona». El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas: «En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una»<sup>61</sup>. Vivir y actuar políticamente en conformidad con las enseñanzas de la doctrina a moral cristiana, «essere testimoni credibili o coerenti di queste verità fondamentali»<sup>62</sup> es pues el modo con que los católicos deben ofrecer su contribución «para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana»<sup>63</sup>.

En última síntesis, la Iglesia católica – como cada Iglesia – tiene el derecho de ser fuerza de persuasión moral y de presión política; tiene el derecho de presentarse como cemento ético, al interior de una sociedad que ve amenazada por el nuevo dogma tecnológico según el cual «lo que es técnicamente posible hacer, debe hacerse», y tiene el derecho de emplear para este objetivo, sin reservas y sin condiciones, todos los instrumentos que un ordenamiento constitucional democrático y pluralista, como el italiano, pone a su disposición.

## 6. AQUELLO QUE ES DEL CÉSAR

Por convergencia, ¿qué corresponde al César? ¿Qué puede y tiene que hacer el Estado italiano frente a la cuestión bioética?

La respuesta más inmediata – casi visceral – es “ser un Estado laico”.

La Constitución italiana de 1948 no hace ninguna referencia explícita a la laicidad como carácter necesario del Estado, pero ha sido deducida y reconstruida en vía sistemática por la doctrina como principio general del ordenamiento, ascendiendo luego a principio supremo del ordenamiento en la jurisprudencia de la Corte constitucional<sup>64</sup>, que ha

<sup>61</sup> *Ibidem*. En el mismo sentido J. RATZINGER, “*Vita, famiglia, educazione: non negoziabili*”, cit.: «Questi principi non sono verità di fede» sino «sono iscritti nella stessa natura umana e perciò sono comuni a tutta l’umanità», y la acción de la Iglesia al promoverlos «non è perciò di carattere confessionale».

<sup>62</sup> J. RATZINGER, “*Vita, famiglia, educazione: non negoziabili*”, cit. En tal discurso también dice: «quando le Chiese o le comunità ecclesiali intervengono nel pubblico dibattito, esprimendo riserve o richiamando vari principi, questo non costituisce una forma di intolleranza o una interferenza, poiché questi interventi mirano semplicemente a illuminare le coscienze, rendendole capaci di agire liberamente e responsabilmente, secondo vere esigenze di giustizia, anche quando questo deve contrastare situazioni di potere e interesse personale».

<sup>63</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, cit.

<sup>64</sup> A partir de la Corte constitucional, Sentencia 203/1989, que ha afirmado que «il principio supremo della laicità dello Stato [...] è uno dei profili della forma di Stato delineata nella carta costituzionale della Repubblica. Il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religio-

descubierto el fundamento positivo en los artículos 2, 3, 7, 8, 19, 20 de la Constitución. Incluso después de este reconocimiento, permanece considerablemente ambiguo qué se debe entender por “laicidad” y en qué consiste un “Estado laico”.

Ciertamente ya no está en el centro – y en todo caso no de manera exclusiva – la relación dialéctica entre Estado e Iglesia católica, pero en una superación de la acepción original, la laicidad es entendida como rechazo de toda ideología integrista, religiosa o secular; entonces, no tanto como «una difesa dello Stato dall'invasione della Chiesa», ma come «difesa di ogni uomo dall'invasione dei cattivi Stati e delle cattive Chiese»<sup>65</sup>.

Así entendido, el principio de laicidad se pone «in diretto collegamento con i canoni che ispirano il fine di integrazione politica proprio del modello della democrazia liberale e pluralista»<sup>66</sup>, como presupuesto necesario para la realización de la convivencia pacífica de las múltiples instancias – religiosas, éticas, culturales, políticas – de la compleja sociedad moderna.

“Laicidad”, entonces, pasa a ser sinónimo de “neutralidad”, “imparcialidad”, “equidistancia” y, “Estado laico” sinónimo de Estado que no se hace portador de contenidos axiológicamente exclusivos, sino que se concibe y actúa como «punto di riferimento di ideologie e culture diverse (e non di rado contrapposte) senza assumerne alcuna come propria, ma garantendo – anzi e soltanto, come suo compito specifico – le condizioni istituzionali del loro conflitto e della composizione di questo; in una parola, del dialogo»<sup>67</sup>.

Pero esta sinonimia entre “laicidad” y “neutralidad axiológica” exige ser clarificada.

En la cuestión bioética, el derecho no puede aspirar al rol de mediador neutral, ya que existen dos posibles universos ético-jurídicos que ocupan integralmente el espacio de las posibles respuestas a la cuestión bioética – la ética de la sacralidad de la vida biológica y la ética de la calidad de la vida biográfica – y *tertium no datur*<sup>68</sup>.

ne, in regime di pluralismo confessionale e culturale», y se encuentra entre aquellos principios supremos del orden constitucional que, con «valenza superiore rispetto alle altre norme o leggi di rango costituzionale», hacen de parámetro de conformidad constitucional.

<sup>65</sup> G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo (raccolta di saggi)*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977, p. 117.

<sup>66</sup> F. RIMOLI, *Laicità (dir.cost.)* (voz), en *Enciclopedia giuridica*, Roma, Treccani, 1990, vol. XVIII, p. 2.

<sup>67</sup> S. PRISCO, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo stato “laico”*, Jovene, Napoli, 1986, p. 30.

<sup>68</sup> Así también N. IRTI, in N. Irti - E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, cit., para quien «due norme supreme sono concepibili nell'ordine storico, non nell'ordine logico, dove vige il più rigoroso *aut aut*»; G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, cit., p. 297, que habla de «difficoltà, per non dire l'impossibilità, per il legislatore di produrre diritto laico, intendendo questa espressione nel senso di un diritto “neutrale” dinanzi alle diverse tavole di valori etici professate nel corpo sociale». La idea del derecho que, en presencia de éticas contrapuestas (portadoras de normas de justicia diferentes), necesariamente debe elegir una (sin que con ello disminuya su validez), ya está en H. KELSEN, *Il problema della giustizia*, cit., Torino, Einaudi, 2000, p. 70: «Se si ammette la possibilità di più norme di giustizia, eventualmente in contrasto l'una con l'altra, nel senso che non si possono presupporre contemporaneamente come valide due norme di giustizia contrastanti l'una con l'altra, ma che però l'una o l'altra delle varie norme di giustizia, eventualmente in contrasto fra loro, può essere presupposta come valida, allora [...] ogni ordinamento giuridico positivo deve necessariamente essere in contraddizione con qualcuna di queste numerose norme di giustizia; ma allora non

El derecho, más allá de la disciplina que regule las cuestiones bioéticas, inevitablemente toma partido, cumple una elección precisa en el sentido de uno u otro universo; y entonces, no apacigua sino que divide. No puede más que establecer una jerarquía de supremacía, bien porque privilegie la ética de la sacralidad de la vida biológica, o porque privilegie la ética de la calidad de la vida biográfica.

Así, el Estado que abraza la ética “laica” de la calidad de la vida biográfica, no es por ello sólo “laico” en el sentido de “neutral”, “imparcial”, “equidistante” respecto de todos los modelos éticos, porque aquello que normalmente se entiende con estos términos (un derecho que no interfiera en las elecciones éticas de los individuos en relación a las decisiones que conciernen a su vida privada), corresponde de por sí a una precisa elección de uno entre al menos dos posibles modelos igualmente plausibles (el otro es aquel de un derecho que por el bien de la comunidad, impone en la vida de los individuos algunos dogmas éticos). Entonces, el derecho “imparcial” representa una elección partidista, y en cuanto tal, no imparcial a pesar de su nombre<sup>69</sup>.

Razonando, como se ha hecho hasta ahora, en términos de universos ético-jurídicos, no existe por lo tanto, un área de neutralidad absoluta de la cual el legislador público pueda erigirse para arbitrar racionalmente los conflictos entre aquellos que sustentan posiciones morales diversas. La “neutralidad”, la “laicidad” (se podría decir “*en sentido abstracto*”), es un imposible jurídico cuando se está en presencia de un conflicto trágico.

Pero si del olimpo de los universos éticos se desciende al nivel del poliverso abierto que son las sociedades de la edad de la técnica, y más en particular, se razona en términos de vida concreta de los ciudadanos (*rectius* de los hombres), entonces hablar de “laicidad” (se podría decir “*en sentido concreto*”) recobra sentido como equidistancia y neutralidad del Estado con respecto de las diversas opciones de valor<sup>70</sup>.

Es cierto que en el olimpo de los universos éticos, la supremacía de la ética de la calidad de la vida biográfica, al negar lo absoluto de la ética del carácter sagrado de la vida

---

potrebbe esserci alcun ordinamento positivo che potesse essere considerato non valido perché in contrasto con una qualsiasi norma di giustizia».

<sup>69</sup> También si se puede estar de acuerdo con M. CHARLESWORTH, *L'etica della vita, I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma, Donzelli, 1996, p. 16, cuando sostiene que «un riconoscimento del valore dell'autonomia morale, e del pluralismo etico che ne deriva, non è per nulla paragonabile al riconoscimento del valore di una particolare posizione morale “di parte”. Un accordo sul valore supremo dell'autonomia è esattamente un accordo sul disaccordo in merito a posizioni reali e partigiane. In questo senso è una posizione meta-partigiana». Contra la idea de “laicidad” como expresión de un modelo ético expresivo de valores absolutos, F. RIMOLI, *Laicità (dir. cost.)*, cit., p. 4: «non pare valore assoluto quello che ha come contenuto la tutela e la sopravvivenza della *totalità* degli altri sistemi di valore. Esso non si connota infatti per sé, non avendo contenuto proprio che non sia quello derivante dalla globalità delle altre ideologie che intende preservare: in tal senso esso non è ideologia, e tanto meno ideologia esclusiva nella propria autoaffermazione, bensì forma contenente qualitativamente diversa dai contenuti in essa di volta in volta mediati, procedente sempre per inclusione mai per esclusione».

<sup>70</sup> Quizás de alguna manera se puede acercar esta distinción entre “laicidad en sentido abstracto” y “laicidad en sentido concreto” de la distinción de “laicidad como contenido” y “laicidad como método”: la laicidad en sentido abstracto es imposible como método, porque es “contenido” que se dirige hacia su propia preeminencia; la laicidad en sentido concreto es, en cambio, “método”, que aspira a permitir la pacífica coexistencia de todos los contenidos éticos.

biológica como única ética buena y justa, de hecho la destruye. Sin embargo también es cierto que tal supremacía *en la vida privada de cada individuo* se traduce en un incremento de su esfera de libertad individual y en la exclusión de cualquier imposición que vaya contra sus valores; incluso si esos valores representan la íntima adhesión precisamente a la derrota ética antagonista del carácter sagrado de la vida (por ejemplo, nunca la ética de la calidad de la vida, incluso admitiendo la eutanasia, impondría la muerte anticipada y sin dolor a quien juzga la vida sagrada en cada fragmento biológico y encuentra en las privaciones y en el sufrimiento de los últimos instantes la fuente más alta de la propia dignidad y humanidad).

En cambio, si vence la ética de la sacralidad de la vida biológica, no sólo no tolera la supervivencia de universos éticos antagonistas, sino también *en la vida privada de cada hombre*, si permanece rigurosamente consecuente a las premisas de su índole absoluto, se traduce en la condena y exclusión de cualquiera elección de valores que sea alternativa a aquella considerada como la única moralmente justa y jurídicamente legítima; de manera que el ciudadano que adhiere a la ética de la calidad de la vida si en su vida observa impedida la posibilidad de actuar en conformidad con la propia opción moral, imponiéndosele en cambio aquella victoriosa, a menudo con aspectos muy crueles (por ejemplo, la ética de la sacralidad de la vida *de iure* y *de facto* impone vivir hasta el final la vida biológica también a quien, en determinadas condiciones de sufrimiento o reducción de la propia conciencia, percibe los últimos instantes de su vida como no digna de ser vivida, tortura humillante e inhumana, no permitiéndole –más bien prohibiéndole– elegir una muerte anticipada).

Al fin y al cabo, dado que siempre hay una ofensa, parece cualitativa y cuantitativamente diferente la ofensa (sólo moral) que padece quien vive en un ordenamiento que hace suyos valores que no comparte, pero sin consecuencias directas sobre su cuerpo, de la ofensa (material, más que moral) que padece quién vive en un ordenamiento que hace suyos valores que él no comparte, y de aquello hace descender consecuencias directas sobre su cuerpo.

Entonces, se puede decir que frente a la cuestión bioética, si el Estado sólo se adhiere a la ética de la calidad de la vida biográfica logra organizar dentro de la sociedad una coexistencia pacífica entre portadores de éticas antagonistas, respetuosa del principio de laicidad (“en sentido concreto”), y de aquel ligado estrechamente a la libertad de conciencia, entendido como «libertà per ciascun consociato di agire [...] secondo i dettami della propria coscienza: tutti i dettami, dunque, anche quelli di natura non religiosa»<sup>71</sup>, tutelado

---

<sup>71</sup> R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino, Giappichelli, 1989, p. 90. Sobre libertad y objeción de conciencia en de bioética: S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto, Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 230 ss.; G. DALLA TORRE, *Bioetica e diritto*, cit., pp. 107 ss.; G. DI COSIMO, *Coscienza e costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Milano, Giuffrè, 2000; F. FRENI, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso, Questioni di bioetica, codici di comportamento e comitati etici*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 252 ss.

«con priorità assoluta»<sup>72</sup> por la Constitución italiana a la luz de lo combinado dispuesto de los artículos 2, 19 y 21. Si, viceversa, el Estado adhiere a la ética de la sacralidad de la vida biológica, puede efectivamente lograr organizar una coexistencia entre partidarios de éticas antagonistas, pero al más duro precio al hacerlo negando la libertad de conciencia y obligando al cuerpo de los que no se reconocen en la idea de sagrado que el ordenamiento hizo propia.

Hasta aquí sólo la indicación de las diversas incidencias que las dos éticas antagonistas pueden tener dentro de la sociedad y, más en particular, en la vida concreta de los hombres, si por medio de una ley se hicieron propias del Estado.

La pregunta que debe plantearse ulteriormente es si, de estas recaídas, también puede extraerse un juicio en términos de legitimidad/ilegitimidad constitucional respecto de las leyes que traducen en derecho positivo una ética antes que la otra. ¿Es posible decir que sólo está adecuada a la Constitución la ética de la sacralidad de la vida biológica o solamente la ética de la calidad de la vida biográfica, y que entonces cualquier ley que acoja la ética antagonista es, *sólo por eso*, contraria a Constitución y por lo tanto susceptible de ser declarada inconstitucional?

Con el deseo de apuntar una respuesta, se podría desarrollar el siguiente razonamiento: dado que el ordenamiento italiano se califica por ser democrático y pluralista, un derecho que no quiera ponerse en contraste con estos caracteres específicos del ordenamiento jurídico italiano, trazados por la Constitución del 1948, debe en primer lugar, reconocer igual dignidad a todas las “doctrinas comprensivas” (éticas, religiosas, filosóficas, políticas) y debe consentir hablar a todas, asumiendo y manteniendo así el aspecto de lugar destinado a la confrontación y también al conflicto de la pluralidad de instancias (por lo tanto, debe ser *respetuoso del pluralismo*); en segundo lugar, debe garantizar el acceso en la ley positiva solamente a las doctrinas capaces de aceptar las reglas procesales de la discusión, de la confrontación y de la deliberación para llegar a la formación de la decisión política; en resumidas cuentas, aquellas capaces de «concorrere con metodo democratico»

---

<sup>72</sup> CORTE COSTITUZIONALE, Sentenza n. 467/991: «poiché la coscienza individuale ha rilievo costituzionale quale principio creativo che rende possibile la realtà delle libertà fondamentali dell'uomo e quale regno delle virtualità di espressione dei diritti inviolabili del singolo nella vita di relazione, essa gode di una protezione costituzionale commisurata alla necessità che quelle libertà e quei diritti non risultino irragionevolmente compressi nelle loro possibilità di manifestazione e di svolgimento a causa di preclusioni o di impedimenti ingiustificatamente posti alle potenzialità di determinazione della coscienza medesima. Di qui deriva che [...] la sfera intima della coscienza individuale deve essere considerata come il riflesso giuridico più profondo dell'idea universale della dignità della persona umana che circonda quei diritti, riflesso giuridico che, nelle sue determinazioni conformi a quell'idea essenziale, esige una tutela equivalente a quella accordata ai menzionati diritti, vale a dire una tutela proporzionata alla priorità assoluta e al carattere fondante ad essi riconosciuti nella scala dei valori espressa dalla Costituzione italiana». Véase también CORTE COSTITUZIONALE, Sentenza 334/1996, según la cual «in nessun caso il compimento di atti appartenenti, nella loro essenza, alla sfera della religione possa essere l'oggetto di prescrizioni obbligatorie derivanti dall'ordinamento giuridico dello Stato [...] la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stato».

a la determinación de la política nacional, para usar la fórmula que el artículo 49 de la Constitución indica en relación a la comparación antagónica entre los partidos políticos (entonces, tiene que ser *respetuoso de la democracia del procedimiento*); finalmente, debe hacer que las leyes que superen el examen del procedimiento democrático de formación de la ley no tengan en sí contenidos lesivos de los derechos inviolables del hombre o de otras disposiciones constitucionales (pues tiene que ser *respetuoso de la democracia constitucional*).

En una primera aproximación, estas indicaciones sobre la especificidad estructural y funcional del derecho parecerían hacer inclinar la balanza constitucional de parte de ética de la calidad de la vida biográfica: la única, en la cuestión bioética, que consiente al Estado presentarse como «precondizione concreta della totalità delle ideologie possibili»<sup>73</sup> y de su pacífica coexistencia, no con la imposición heterónoma y autoritaria de un dogma no (más) compartido, sino con la búsqueda –a través del conflicto, la confrontación y el compromiso en las aulas parlamentarias– del «obiettivo della massima espansione possibile della sfera di autodeterminazione degli individui»<sup>74</sup> sobre cuestiones personalísimas como aquellas que atañen a la vida, la muerte, la enfermedad, la procreación.

De ello debería resultar que, si acaso el derecho hiciera propia la ética de la sacralidad de la vida biológica en una ley suya –adversa por hipótesis al pluralismo y al compromiso– deberían funcionar todos aquellos instrumentos predispuestos por el mismo derecho para “autodefenderse” e impedir la traducción en ley de cualquier fundamentalismo, dado que una ley así, *sólo por eso*, compondrá siempre y en todo caso una violación de la Constitución, al menos en cuanto violación de los principios supremos de laicidad y de libertad de conciencia; con el agravante, en las cuestiones bioéticas, de producir consecuencias crueles sobre el cuerpo de aquellos hombres y aquellas mujeres que no conozcan o no reconozcan aquel dogma.

¿Pero qué sucede si el dogma es (aún) compartido por la mayoría de los ciudadanos? Es decir, ¿si el dogma pasa a través del procedimiento democrático de la discusión y deliberación parlamentaria llega a ser ley del ordenamiento (eventualmente también “integralmente”, es decir sin descender a compromisos con otras instancias éticas representadas en parlamento)? ¿Y si sobre ella, por ejemplo, se solicita un referéndum abrogatorio, y la mayoría de los ciudadanos vota a favor del mantenimiento de la ley; o bien se abstiene de concurrir a votar para que no se logre alcanzar el *quórum* necesario para la validez del mismo referéndum (Este es el caso ocurrido con la ley 40/2004, sobre *Normas en materia de procreación médicamente asistida*, que ha acogido íntegramente la ética de la sacralidad de la vida humana biológica, declarando la intangibilidad absoluta del embrión en cuanto vida humana e imponiendo su tutela con preeminencia con respecto a cualquier otro bien constitucionalmente relevante)?<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> F. RIMOLI, *Laicità (dir.cost.)*, cit., p. 7.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>75</sup> Sobre el tema, ver nota 29.

Sucede que –al menos en la práctica– es difícil que el César reaccione ante una ley votada y defendida democráticamente por los ciudadanos (es decir, que ha examinado cuidadosamente tanto la democracia representativa como aquella directa), expulsándola del propio ordenamiento con un pronunciamiento de inconstitucionalidad (y en efecto, frente al problema de la legitimidad constitucional de la ley 40/2004, la Corte constitucional lo ha eludido bajo el pretexto de declarar la cuestión “inadmisible” por razones de procedimiento)<sup>76</sup>.

Entonces ¿debe ser condenado el César por desidia, incoherencia, injusticia?

Aquellos que no aceptan el dogma, que lo ven traducido en ley y que ven eludida la cuestión sobre su legitimidad constitucional con pretextos no pueden sino que percibir al César como indolente, incoherente e injusto. Sobre todo aquellos que perciben en su cuerpo las señales de una ley que consideran como fuertemente constrictiva y cruel (por ejemplo, quien a causa de aquella ley, es obligado a la implantación de un embrión genéticamente enfermo, que no puede ser seleccionado preventivamente, pero que puede ser abortado enseguida después, tal vez en la fase de feto; quien no puede beneficiarse de los resultados de la investigación científica sobre las células estaminales embrionales, que se prohíbe sin excepción alguna).

Pero la acusación al César de desidia, incoherencia e injusticia debe ser sopesada de manera más reflexiva a la luz de al menos dos órdenes de motivos. El primer orden de motivos se ubica sobre el nivel legal: tendría muy poco sentido que el César abriera a todas las doctrinas comprensivas el momento del debate, de la manifestación de la opinión, de la persuasión, de la tentativa de conversión, para luego impedir la transformación en ley de aquellos dogmas a los cuales se haya logrado convertir o incluso sólo persuadir la mayoría “con método democrático”. Si es imposible de concretar el acuerdo sustancial sobre los principios cuando están en juego las cuestiones bioéticas, el acuerdo de procedimiento –en el cual una parte, a través de la mayoría, impone sus principios a la otra, o en la cual se alcanza un compromiso real sobre casos individuales y cuestiones concretas, dejando intactos los principios– es el instrumento que el César pone a disposición de los ciudadanos y de sus representantes para consentir la decisión también sobre las cuestiones más controvertidas, sobre las cuales el conflicto es más trágico, en las que una parte quedará derrotada y otra victoriosa, pero sin guerra, sin armas, sin sangre. Es el instrumento con el cual el César consigue que la decisión tomada por la mayoría victoriosa sea también ley para la minoría derrotada, que se compromete a respetarla, sabiendo que si la violara, tendrá que pasar por los rigores con que amenaza el César (con la salvedad del derecho a la objeción de conciencia en caso de que el propio César lo reconozca).

El segundo orden de motivos se ubica en el nivel constitucional: la constitución no es sólo la carta constitucional escrita, sino que es ésta por cómo es leída, interpretada, aplicada, vivida por políticos, juristas, la administración pública, los ciudadanos en un deter-

---

<sup>76</sup> Sobre el tema, ver nota 30.

minado momento histórico y en una determinada realidad social: aquello que se llama “constitución material”. A veces la constitución formal dice con precisión y exactitud; y entonces el espacio reservado a la constitución material es estricto. Pero a veces la constitución no dice, o lo dice de manera que deja espacio a múltiples interpretaciones, y entonces la constitución material gana espacio e importancia.

Por ejemplo, en relación con el derecho a la vida, la Constitución italiana no lo menciona, no reconoce expresamente tal derecho, pero lo tutela como implícito e imprescindible presupuesto de todo el sistema de derechos que se construye sobre ello. Y sin embargo, tanto la ética de la sacralidad de la vida como la ética de la calidad de la vida reivindican su fundamento en la Constitución, y en particular en la lectura conjunta de los artículos 2 y 32, que tutelan los «diritti inviolabili dell’uomo» y el «rispetto della persona umana»: luego, qué sea derecho inviolable del hombre, cómo sea garantizado el respeto a la persona humana, y aún antes, quién persona humana, es cuestión que permanece evidentemente dejada abierta por la Constitución, y cuya solución depende de los equilibrios entre los diversos valores en juego que pongan el legislador o los intérpretes en un determinado momento.

Entonces, si “en vía de una primera aproximación” no se puede sino estar de acuerdo sobre la consideración de que ningún dogma absoluto puede, *en cuánto tal*, convertirse en ley, porque esto sería contrario a la laicidad del Estado y a la libertad de conciencia que tutela<sup>77</sup>, se debe llegar a otra conclusión si aquel dogma llega a ser ley, no por sumisión del César a la orden de una Iglesia o de otra doctrina comprensiva, sino porque en el curso del tiempo y el espacio, aquel dogma, por decirlo así, se ha diluido en el cuerpo social: ha llegado a ser parte integrante del modo de sentir y de pensar de un pueblo y de sus representantes —o también, y más probablemente, de la mayoría de un pueblo y de sus representantes—, hasta dejar también huellas en el modo en el que la constitución misma es leída, interpretada, vivida. Si es así, ya no es un dogma que se convierte en ley, sino que

---

<sup>77</sup> En este sentido F. RIMOLI, *Laicità, postescolarismo, integrazione dell’estraneo*, cit., para quien no puede traducirse en ley «ciò che si pone a priori come assoluto, da parte di chi ritiene che la relatività delle valutazioni, delle diverse assiologie, sia per sé, in un confuso quanto pregiudizialmente negativo approccio al relativismo etico, concepito solo come fattore di disgregazione morale, e non, invece, come presupposto di ogni effettiva aspirazione alla democrazia»; B. MANCINA, *op. cit.*, p. 20: «Ciò che deve essere messo tra parentesi non sono le ragioni religiose (o più in generale comprensive), ma la loro pretesa di essere invocate come fondamento della decisione pubblica. In sostanza le concezioni comprensive possono essere introdotte nella sfera politica pubblica purché mostrino la capacità di sviluppare, nel processo deliberativo, ragioni propriamente politiche»; E. ROSSI, *Brevi considerazioni in ordine al rapporto tra principio pluralistico e stato laico, oggi*, in *Ripensare la laicità*, cit., p. 169 s.: «Non vi ha dubbio che l’esistenza di una Costituzione rigida, e di principi in essa riconosciuti, non vale a limitare la libertà di espressione (individuale o collettiva): e perciò, almeno in relazione a questo profilo, non fa venir meno il principio di laicità dello Stato. Tuttavia, essa produce un qualche effetto in ordine alla libertà di espressione (ed anche, prima, su quella di opinione): in forza di quel riconoscimento, infatti, non tutte le opinioni che si muovono internamente a quei principi o non sono comunque con essi contrastanti (potremmo dire *secundum* o *praeter*) sembrano avere nell’ordinamento una dignità pari rispetto a quelle idee che invece con gli stessi principi risultano confliggenti (e cioè *contra*). La disparità è facilmente dimostrata dal fatto che le seconde non potrebbero mai raggiungere un riconoscimento *legale* (non in quanto opinioni bensì) come norme giuridiche, stante il limite che relativamente a determinati principi investe la stessa revisione costituzionale».

llega a ser ley el sentir y el pensar arraigado y difundido en un pueblo, de manera tan fuerte como para prevalecer en las aulas del parlamento cualquiera haya sido en un tiempo la fuente. Y frente a una constitución que no dice o no dice de manera unívoca acerca de cuestiones dramáticamente controvertidas dentro de la sociedad y de la política, no corresponde al César (la Corte constitucional en los hechos), forzar la constitución en sentido material, empeñándose en «definizioni costituzionalmente irrimediabili per qualcuna delle parti»: es llamada «a chiarire i limiti massimi del confronto legittimo, non a includere o a escludere definitivamente questa o quella posizione (a meno che non si esca dai limiti)»<sup>78</sup>.

Entonces, *si el César no puede declarar inconstitucional de por sí una ley por el sólo hecho que ésta tiene entre sus tramas el dogma sobre el que se apoya la ética de la sacralidad de la vida, sin embargo tiene el deber de hacerlo si como cualquiera otra ley, ésta se sale de los límites trazados por la Constitución, y en particular del límite de la racionalidad* (volviendo al caso de la ley sobre la procreación médicamente asistida, si es comprensible que la Corte constitucional, solicitada para pronunciarse sobre su legitimidad constitucional, haya encontrado un *escamotage* procesal para no entrar en el fondo del asunto —porque de otra forma se habría visto obligada a pronunciarse sobre una definición de la “vida” sumamente controvertida y sobre la que la Constitución no contiene indicaciones dirimentes—, es preciso manifestar una opinión muy distinta sobre la posibilidad de compartir semejante elección, dado que la citada ley bajo muchos aspectos —incluido el referente al control por la Corte constitucional— comporta una violación del principio de racionalidad)<sup>79</sup>.

*Por último, pero no menos importante, entre los dogmas que el César tiene el deber de considerar a través de los instrumentos de la democracia del procedimiento y constitucional, antes de permitirles el acceso en el ordenamiento jurídico, no sólo hay dogmas ético-religiosas en sentido lato, sino que está también el dogma tecnológico por excelencia, según el que “lo que es técnicamente posible, debe hacerse”.*

En esta época, es crucial el tema de los límites que el derecho pone a la técnica. En efecto, la ausencia de límites puede significar el regreso a la «“libertà selvaggia e sfrenata” di cui parla Kant nella Metafisica dei costumi come della condizione propria dello stato di natura, ossia in assenza del diritto»<sup>80</sup>, en la cual todos los poderes son libres y salvajes. Entonces, primero el poder de la técnica puede llegar a ser poder salvaje, ya que «questo sgombrare il terreno del Mondo, questo sgombrarlo, inevitabilmente, da ogni limite assoluto, attiva e rende possibile l’attività produttiva della tecnica, rende possibile

<sup>78</sup> G. ZAGREBELSKY, *La giustizia costituzionale*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 54.

<sup>79</sup> Sobre los perfiles de inconstitucionalidad de la ley 40/2004, se permita la remisión a C. TRIPODINA, *Studio sui possibili profili di incostituzionalità della Legge 40/2004, recante “Norme in materia di procreazione medicalmente assistita”*, en «Diritto pubblico», n. 2, 2004, pp. 501-548.

<sup>80</sup> L. FERRAJOLI, *Garantismo e poteri selvaggi*, en «Teoria politica», n. 3, 1998, p. 11.

quel dominio del [...] Mondo, che altrimenti sarebbe impossibile se si fosse convinti che in esso ci sono [...] Limiti inviolabili. La tecnica acquista il diritto di non tenere conto di alcun Limite»<sup>81</sup>; de volverse, pues, poder salvaje.

Y con la liberación de los poderes salvajes, el concepto mismo de derecho, y más específicamente de Constitución, concebido hasta ahora como «una grande e fondamentale narrazione legittimante la convivenza sociale», se revelaría nada más que “una favola”, no estando más en grado de cumplir a su objetivo esencial de asegurar «il benessere e la salvezza». Lo único fundamental sería «la necessaria potenza della tecnica, in quanto l’única in grado di garantire agli uomini la sopravvivenza e la migliore convivenza possibile», pero sobretudo la única capaz de transformar en realidad todas sus exigencias, proponiéndose como objetivo «l’incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, oltrepasando così la volontà ‘ideologica’ di realizzare un certo mondo invece di un altro»<sup>82</sup>.

A su vez y en último análisis, todo esto conduciría a la extinción del mismo derecho como objetivo y principio organizador de la convivencia social, y a su supervivencia sólo como instrumento útil, pero no autónomo ni necesario, a las ineluctables exigencias de la realización técnica, con su nueva «suprema ley “moral”» para lo cual se debe actuar «asumiendo come forma dell’agire la volontà di accrescere all’infinito la Potenza della tecnica»<sup>83</sup>. El destino de las constituciones posmodernas sería aquel de perder cualquier aspiración al gobierno y la pacífica convivencia de los hombres, y llegar a ser meros «protocolos», «generalì regole procedurali e organizzative, essenzialmente funzionali al dispiegarsi della tecnica e delle sue necessità», ya no más en grado de oponer «alcun proprio immutabile valore o scopo»<sup>84</sup>.

Pero esto no es un destino necesario. Si se quiere conservar el derecho, reconociéndole «una funzione relativamente autonoma, una razionalità propria e separata, allora [...] diventa rilevante il suo fine specifico (per quanto minimo: la pace), ed immediatamente, diventa non più del tutto vero che il diritto possa avere qualunque contenuto»<sup>85</sup> y que pueda seguir la técnica sobre cualquier terreno: como contenido no puede asumir –y no puede hacersele asumir por vía interpretativa– la negación de aquellos límites y la liberación de

<sup>81</sup> E. SEVERINO, *Tèchne-Nomos: l’inevitabile subordinazione del diritto alla tecnica*, en P. Barcellona (a cura di), *Nuove frontiere del diritto*, Bari, 2001, p. 19.

<sup>82</sup> E. SEVERINO, *Il declino del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1993.

<sup>83</sup> Así E. SEVERINO, *Tèchne-Nomos*, cit., p. 23. En el mismo sentido U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 448 s., para quien la política se encontraría «in una condizione di adattamento passivo, costretta a inseguire il progresso tecnico che non può controllare e tanto meno indirizzare, ma solo garantire. Ma dire “adattamento passivo” significa che è la tecnica a decidere del contenuto e della forma della politica, che a questo punto non può che risolversi in pura amministrazione tecnica, mantenendo un ruolo attivo e quindi decisionale solo là dove la tecnica non è ancora egemone, o dove la sua egemonia presenta ancora delle lacune o delle insufficienze in ordine alla sua razionalità vincolante».

<sup>84</sup> Citaciones de G. VOLPE, *op. cit.*, pp. 258 ss.

<sup>85</sup> M. DOGLIANI, *I diritti umani tra diritto naturale e diritto positivo*, en *Nuove frontiere del diritto*, cit., p. 123.

aquellos poderes salvajes que conducirían a la perversión y, en último término, a la supresión del vínculo social, que se funda en la presencia de aquellos límites y en la ausencia de aquellos poderes<sup>86</sup>. *Entonces, frente a la cuestión bioética el César tiene el derecho y, aún más, el deber de poner límites a la afirmación del dogma de la omnipotencia de la técnica.*

Hacer del derecho, y de la Constitución *in primis*, el instrumento de limitación de una técnica, de otra manera salvaje, es el único modo para evitar el escenario de una Constitución que ya no sabe más ser la gran narración de la civilización humana, sino mera fábula de la edad de la técnica.

*Translated by*  
Ana Maria Celis Brunet

---

<sup>86</sup> En el mismo sentido S. RODOTÀ, *op. cit.*, pp. 35 ss.

